

De dynamiek van in en uit bij de OvaHimba van Noord-West Namibië

Steven Van Wolputte

Met deze bijdrage wil ik illustreren dat uitwerpselen (en dan vooral, binnen de context van de Himba samenleving, koeienmest) niet noodzakelijk geboekstaafd staan als 'vies' of 'vuil'. Uitwerpselen zijn een metafoor van de transformaties en de flux van de levensstroom die zich beweegt doorheen en gedragen wordt door het lichaam van mens en dier. Als zodanig kent deze substantie een regeneratieve en zelfs reinigende werking.

[mest, excrementen, metaforen, transformatie, levensstroom, Himba, Namibia]

Het economische, sociale en religieus-metafysische bestaan van pastorale volkeren is gegrondvest in de kudde: de fysieke of lijfelijke aanwezigheid van de dieren in de nederzetting bevindt zich aan de basis van de samenleving. Bij de OvaHimba, een ('gespecialiseerd') herdersonderdeel uit Noord-Namibië, zijn het vooral de melkgevende dieren met hun jong die zich ophouden in de *kraal*: de overige dieren (de ossen, de stier, en de vrouwelijke dieren die geen melk produceren) bevinden zich voortdurend in het buiten.¹ Enkel koeien met een zogend kalf, of geiten of schapen met een zogend lam, produceren melk; deze eenvoudige vaststelling verklaart mede waarom melk en vruchtbaarheid, boter en regeneratie onlosmakelijk met elkaar en met de aanwezigheid van de 'vruchtbare' dieren in het dorp verbonden zijn.

De belangrijkste nederzetting in de poly-centrische wereld van de OvaHimba is het dorp (*onganda*). Hier, in de regio van de voorouders van de patrilineage, brengen zij het regenseizoen en de onmiddellijke nasleep ervan door. Het droogseizoen wordt ingeleid door de trek naar de veepost, die zich in het gebied van de moederlijke verwanten van het dorpshef bevindt. De precieze locatie is echter afhankelijk van de aanwezigheid van water en graasland. Zodra de omstandigheden het enigszins toelaten, keert het huishouden terug naar de plaats die men na de vorige regens heeft verlaten. Dit verleent het dorp een quasi-permanent karakter, als de plaats (*ko yetu*, 'bij ons') waar men steeds naar terugkeert. Als zodanig gaat een dorp vaak verschillende jaren mee, voor men (om welke reden ook) beslist het elders herop te richten. Dit betekent echter ook dat, door de voortdurende aanwezigheid van koeien en kalveren en van geiten, schapen en hun lammeren, de bodem van een Himba dorp is bedekt met keutels en koeienvla. Vele jaren nadat een dorp verlaten werd, nadat de huizen zijn ingestort en de omhei-

ningen zijn verdwenen, is de locatie van de nederzetting nog steeds herkenbaar aan een boom of grote struik omgeven door een kale, zwarte cirkel. Dit was de vroegere binnenkraal (*otjiuunda*), het midden van het dorp. De uitwerpselen van de kalveren die hier de dag doorbrachten, hebben de aarde verzuurd en gezwart. De zoete, weeë geur van mest als je er middenin staat was bij mijn aankomst in Himbaland, een eerste hindernis die ik diende te overwinnen. De mest in het dorp trekt, vooral tijdens het korte regenseizoen, talloze vliegen en andere insecten aan. Komende uit de welhaast klinische omgeving van een Westerse stad, zoals Leuven of Windhoek, waren de geur van natte mest en de insectenwolken in het dorp een eerste belichaming van mijn vervreemding. Het was even vreemd te zien hoe een kookpot gereinigd werd met koemest, of hoe de vrouwen mest verzamelden (om hun huis te bepleisteren) in dezelfde roestige pot als waarin later op de dag vlees of maïspap werd bereid. Soms koken kinderen eieren door ze in een verse koeienvla te stoppen. De warmte binnenin doet de rest.

Deze bijdrage wil aantonen hoe een meeromvattende kosmologie zich veruitwendigt in een bijzonder lichaamsgebonden metafoor als, bijvoorbeeld, mest (*outaze*), of omgekeerd, hoe mest, uitwerpselen of excrementen steeds zijn opgenomen in een veld van betekenissen. Taalkundig bekeken hanteren de OvaHimba verschillende benamingen voor verschillende soorten mest, afhankelijk van welk dier ze afkomstig zijn. Waar bijvoorbeeld rundermest een alledaags gebruiksgoed is (het kan zelfs worden gerookt) is bijvoorbeeld enkel de aanblik al van een hondendrol voldoende om iemand met afschuw en zelfs angst te vervullen.

Uitwerpselen veruitwendigen en metaforiseren een beweging die resoneert doorheen de ganse Himba samenleving. Deze beweging (van matrilineage naar patrilineage en terug, van 'in' naar 'uit', van huis naar kraal) is niet enkel de basis waarrond een nederzetting wordt opgericht. Het is tevens een beweging die aan de oorsprong ligt van het zelf als een 'competent' en volwaardig lid van de samenleving. Eten (zich voeden) en zich ontlasten, of meer algemeen *ingestie* en *egestie*, verbinden het individu met de 'buitenliggende' leefwereld en met de samenleving (Devisch 1996). De OvaHimba, bijvoorbeeld, leven volgens een streng (ideaal) dieet van vet, vlees en melk. Voedsel is ingebed in een ingewikkeld geheel van verantwoordelijkheden en plichten die men draagt in de ogen van de voorouders. Deze voorschriften behoren tot het domein van de patriclan (*oruzo*). Uitwerpselen, anderzijds, zijn geassocieerd met de matriclan (*ean-da*): koeienmest wordt gebruikt in de bouw van het huis door de vrouw; dit huis is een homoniem van de matrilineage; het is de moederschoot of uteriene levensbron. Menselijke uitwerpselen zijn dan weer geassocieerd met hekserij. Dit (hekserij wordt gedacht als "het eten van je eigen moederlijke verwanten") is evenzeer het domein van de matrilineage of 'huis'.

Het lichaam van mens en dier bemiddelt tussen voedsel en uitwerpselen, net als het medieert tussen matri- en patriclan, voorouders en nazaten, of tussen 'hier' en 'ginds', 'voor' en 'na'. Dit lichaam dient echter niet begrepen te worden als een gegeven of vaststaand geheel, maar eerder als een relationeel knooppunt van verschillende bewegingen. Het is de motor van de transformaties (of 'bewegingen') waardoor het zelf zich verbindt tot de wereld. Deze zelf-regeneratieve kracht wordt, bijvoorbeeld, gevat in het beeld van de maag (*etangara*) of van de uterus (*orutuku*).² Beide 'lichaamsdelen' zijn

nauw met mekaar verwant, en geassocieerd met de matriclan (*eanda*) en matrilineage (*ondjuo*).

De klemtoon van deze bijdrage ligt op de wijze waarop ‘mest’ en ‘uitwerpselen’ zijn opgenomen in een meeromvattende kosmologie van regeneratie en beweging gedragen door het lichaam van zowel mens als dier. Dit lichaam veruitwendigt een bijna autonome en zelf-regeneratieve levensstroom, waarop menselijk ingrijpen (‘domesticatie’) weinig vat heeft. Het is binnen deze logica van regeneratie doorheen het lichaam (de levensstroom die zich beweegt doorheen mens, kudde en samenleving) dat ik mest, kak en uitwerpselen zal pogen te situeren als metaforische schakels in de wijze waarop het lichaam-zelf zich tot de wereld verbindt.³

Het verband tussen vuur en uitwerpselen als metaforen van regeneratie is niet nieuw of eigen aan de OvaHimba. In Midden-Sudan bijvoorbeeld wrijft men het lichaam van mens en kudde in met de as die ontstaat uit het branden van de uitwerpselen van het vee. Net als bijvoorbeeld dieet is het zich inwrijven met okerrood botervet of as een articuleren van het zelf in relatie tot de wereld door het ‘lichaam in beweging’. Doorheen de transformaties eigen aan het lichaam (zoals geboorte en dood, eten en zich ontlasten,...) identificeert het lichaam-zelf zich als lid van de samenleving. Tegelijk wordt ook de wereld ‘heruitgevonden’, steeds opnieuw.

Het lichaam als uitgangspunt in het denken van de wereld

In de Himba samenleving bekleedt het lichaam van mens en dier een bijzondere plaats. Met ‘lichaam’ bedoel ik uiteraard het fysieke lichaam, maar tevens het lichaam als bron van identiteit en toebehoren, of als centrale metafoor in het begrijpen van mens en wereld. Deze rol van het lichaam uit zich onder meer in de bijzondere aandacht die herdersculturen schenken aan lichaamstooi en -smuk, niet als vrijblijvende decoratie, maar als een veruitwendiging of ‘verlichaming’ van het zelf in de samenleving. Tooi en smuk (als ‘sociale huid’) zijn dan een belangrijke factor in het manifesteren of herscheppen van de identiteit van groep en individu (Turner 1980; Verswijver 1992).

Het ‘pastorale’ wereldbeeld van de OvaHimba is polycentrisch, en wordt gedacht vanuit het lichaam dat zich tussen deze centra of polen beweegt. Dit is in tegenstelling met het ons meer vertrouwde wereldbeeld waarin de ruimte wordt gedacht als een (pre-)objectief gegeven, en wordt geconcipieerd vanuit een enkel, vaststaand referentiepunt. Een duidelijk voorbeeld hiervan is de zogenaamde Mercatorprojectie, waarin Europa in het centrum van een (ronde) wereld wordt geplaatst. Gelijkaardige kaarten getekend in bijvoorbeeld China geven dan weer een totaal verschillend beeld.

Mary Douglas (1980) schreef over het taboe dat rust op feces en excretie. Samen vat luidt haar stelling dat in een poging om orde te creëren, een samenleving tevens de ontkenning van deze orde schept; omdat het menselijke lichaam het basisschema is voor de symboliek van het ‘sociale lichaam’, is het ook in het scheppen van ‘vuil’ dat ‘zuiverheid’ zijn oorsprong vindt. Vuil en pollutie zijn instrumenteel in het scheppen van maatschappelijke orde. Tegelijk bevinden ze zich voorbij het onderscheid tussen ‘goed’ en ‘slecht’; vuil is tevens de vormeloosheid die aan de orde voorafgaat. Hieruit

stammen de aantrekkingskracht en fascinatie die blijkbaar inherent zijn aan 'vuil', 'poep' en, bijvoorbeeld in de context van de negentiende-eeuwse stad, het riool (Stalleybrass & White 1986). Hieraan ontleent 'vuil' ook zijn symbolische krachten in bijvoorbeeld een rituele context.

Voorals sinds de jaren tachtig heeft de 'antropologie van het lichaam' Mary Douglas zwaar bekritiseerd omwille van de joods-christelijke wereldvisie en het strakke, functionalistische dualisme die aan haar werk ten grondslag liggen (zie onder meer Kirmayer 1992; Le Breton 1990; Littlewood 1997; Scheper-Hughes & Lock 1987; Turner 1994). Hierin wordt het lichaam herleid tot een loutere functie van de samenleving, een *tabula rasa* die wordt ingevuld door de socialisatie van het individu. De 'nieuwe' benadering was hieraan grotendeels schatplichtig: verschillende 'lichamen' (het fysieke lichaam, het sociale lichaam, het politieke lichaam, het communicatieve lichaam, enzovoort) werden onderscheiden. Doorgaans beperkte men zich echter tot het uitwerken van de idee van het 'sociale' lichaam, daar waar het 'fysieke' lichaam eenvoudigweg werd voorondersteld. Enerzijds richtte deze brede beweging (die onder meer tot uiting komt in de opkomst van de medische antropologie als een aparte subdiscipline) zich op "het representatieve gebruik van het lichaam als een natuurlijk symbool" (Scheper-Hughes & Lock 1987: 7). Anderzijds richtten sommigen zich op de voorstelling van het lichaam in het Westerse discours (zie bijvoorbeeld Gilman 1988; Helman 1990; Hepburn 1987; Sontag 1978; Stein 1990), of, geïnspireerd door vooral Michel Foucault, op de disciplinerende van het lichaam door de machts- en gezagsstructuren binnen de samenleving (zie Lyons 1992; Scarry 1985; Vaughan 1991).

Een van de verwijten aan het adres van Mary Douglas was precies dat ze een streng onderscheid hanteerde tussen enerzijds het 'natuurlijke' (of fysieke) en anderzijds het 'sociale lichaam'. Bij de meeste auteurs vinden we dit onderscheid terug in een of andere vorm. Het lichaam werd een synoniem van individualiteit, van individuele emoties, onmiddellijkheid en spontaneïteit, van de 'psychologische factor', die werd tegengesteld aan taal en cognitie, aan de samenleving, aan dwingende maatschappelijke structuren. Aldus werd het 'lichaam' een eenvoudig substituuat voor concepten als 'individu', 'persoon', 'zelf' of 'subject' (Jacobson-Widding 1991; Synott 1993) van het vervangen van het ene immateriële door een ander (Benoist & Cathebras 1993). Kortom: de 'antropologie van het lichaam' bleef grotendeels schatplichtig aan het dualistische paradigma dat het beweerde te kunnen overstijgen. In dit verband merkt Terence Turner (1994) op dat de meeste poststructuralistische studies het lichaam reduceren tot een 'anti-lichaam': de individuele, locus van gevoelens, seksualiteit, sensualiteit en lichamelijkheid die zich tegenstelt aan dwingende maatschappelijke structuren en de discursieve uitoefening van macht, met bijvoorbeeld seksualiteit als een uitdrukkingsvorm van het vrijgevochten 'subject' of 'individu'.

Mijn benadering baseert zich op de fenomenologie van Maurice Merleau Ponty, en op de praxeologie van Pierre Bourdieu. Het centrale uitgangspunt ervan is dat het lichaam-zelf voortdurend tot stand wordt gebracht doorheen het zintuiglijke lichaam en door de wijze waarop het zich door de wereld begeeft. Lichaam en wereld zijn in mekaar vervat. Hieruit volgt dat binnen deze optiek het menselijke lichaam (of dat van de kudde) geen gegeven, maar een relatie is; ten tweede is het lichaam voortdurend 'in

beweging' – vandaar de nadruk op 'lichaamshandelen'. Het lichaam-in-beweging is het lichaam dat bewust of onbewust, gewild of ongewild 'dingen doet': eten, zitten, slapen, zich ontlasten, zien, horen, ... Deze voortdurende transformaties en transacties (of 'bewegingen') tussen voor en na, in en uit, ego en alter liggen aan de basis van identiteit en zelf. De volgende paragrafen illustreren hoe voor de OvaHimba uit Noord-Namibië uitwerpselen een belangrijke metafoor zijn van de lichaamsgebonden transformaties, bewegingen en relaties waardoor het lichaam-zelf zich met de wereld verbindt. Uitwerpselen veruitwendigen de vloeï van de uteriene levensstroom doorheen het lichaam.

De OvaHimba van Noord-West Namibië

Momenteel bewonen de OvaHimba de dorre bergsavanna van Noord-West Namibië, en het aangrenzende gebied van Zuid-Angola. In dit droge gebied neemt de toch al schaarse regenval (een 500 mm per jaar in het oosten) af naarmate men zich westwaarts begeeft. De vooral convectionele regens zijn bovendien onvoorspelbaar en bijzonder lokaal. De enige permanente rivier in de regio, de Kunene, bevindt zich op de grens met Angola; desalniettemin is Himbaland dooraderd met talloze kleine en grotere rivierbeddingen, die zich na een fikse regenbui even vullen met het water dat wordt aangevoerd uit de bergen. De OvaHimba zijn 'gespecialiseerde' veehoeders, wiens bestaan bijna uitsluitend gegrondvest is in hun omvangrijke kuddes van groot- en kleinvee. Hun samenleving is georganiseerd volgens een systeem van dubbele verwantschap; dit betekent dat elk lid van de samenleving zowel behoort tot een matrilineage als tot een patrilineage. Het dagelijkse leven staat in het teken van de gelijktijdige en wederzijdse articulatie van dit 'ontdubbelde' toebehoren.

De OvaHimba leven in concentrisch gebouwde dorpen, die doorgaans bestaan uit een polygyn huishouden: een man (het dorps hoofd), zijn echtgenote(s), en hun kinderen, soms aangevuld met een verweduwd moeder of jongere, inwonende broer. Een dorp wordt opgericht of gesticht door een gehuwde man (*omundumbo*). Rond een centrale boom of een in de grond geplante staak bouwt hij een eerste omheining van doornige takken. Deze omheining (*otjiuunda*) heeft een enkele ingang, gericht op het oosten. Binnenin deze *kraal* zullen de vrouwelijke, melkgevende dieren worden ondergebracht, samen met hun kalveren. Hier worden de dieren tevens gemolken. Rondom deze eerste omheining bouwen de vrouwen van het dorp hun huis, waarvan de in- en uitgang uitgaat op het centrum van het dorp. De meest vooraanstaande woning is die van de eerste vrouw of van de moeder-weduwe van de man: het bevindt zich pal tegenover de enige ingang van de binnenomheining, in het meest oostelijke punt van het dorp. Dit huis geeft dus uit op het Westen. Idealiter wordt het gehele dorp (de nederzetting van het regenseizoen) omgeven door een doornige buitenomheining (*orumbo*), met verschillende in- en uitgangen (*omivero*) die het dorp verbinden met de paden die leiden naar andere nederzettingen, of naar de kleine tuinen bij de rivierbedding.

Deze quasi-permanente nederzetting wordt gekenmerkt door de aanwezigheid van de pas bevallen (of zwangere) en dus melkgevende koeien, ooiën en geiten uit de kud-

de, en is geassocieerd met tijden van overvloed; ze bevindt zich in één van de regio's die toebehoort aan de patrilineage, waar ook het graf van de vader van het dorpshoofd is gesitueerd. Na de regens echter, wanneer gras en water in de onmiddellijke omgeving raken uitgeput, begeven inwoners en dieren zich naar de veepest. Deze laatste is gesitueerd in het gebied van één van de matrilineaire verwanten (*ovahoko*) van het dorpshoofd. Met de komst van de eerstvolgende regens evenwel keert men terug naar het dorp, het 'thuis' (*ko yetu*, 'bij ons').⁴

Het regen- en droogseizoen worden met andere woorden ingezet door de *trek* van de bewoners en de vruchtbare, vrouwelijke dieren. De andere dieren worden gehoed in de nagenoeg permanente 'veepost van de ossen', door de oudere, maar ongehuwde jongens (de vrijgezellen, *ovandato*) van het dorp. Deze veepest (*ohambo*) bevindt zich voortdurend in het buiten, in het kreupelhout (*mokuti*), buiten de heen- en weergaande beweging van de vruchtbare dieren en gehuwde leden van de samenleving tussen de nederzetting in het droog- en regenseizoen, tussen de veepest geassocieerd met matrilineaire verwantschap, en het dorp dat zich situeert in de regio van de patrilineaire voorouders (*ovatate*) van het dorpshoofd.

De lichamelijke van de geleefde ruimte

Van de koloniale periode tot op heden wordt de bouw van toiletten (of 'sanitaire voorzieningen') en rioleringswerken gezien als een voorbode en eerste stap op weg naar ontwikkeling. In het moderniseringsdenken is hygiëne een noodzakelijke stap in het uitroeien van besmettingsziektes als bijvoorbeeld cholera. Hygiëne werd echter *ook* ingezet als een wapen in de disciplinerende van het 'zwarte lichaam': vierkante huizen werden, in zuidelijk Afrika bijvoorbeeld, gepromoot als meer hygiënisch dan de gebruikelijke ronde woningen. Beschaving diende bovendien gekleed te gaan: missionarissen ijverden voor de afschaffing van de okerhandel die floreerde in zuidelijk Afrika, en voor het gebruik van water en zeep; een van de missionarissen daar zag in de introductie van de Schotse kilt (in afwachting van broeken) een eerste stap in de bekering van de autochtone bevolking tot het christendom en de moderne wereld (De Kock: 1996: 52-54).

Het watercloset bijvoorbeeld werd uitgevonden eind vorige eeuw. Het was een belangrijk instrument in de disciplinerende van de arbeidersklasse die zich ophield in het beluik, of in *the great Unwashed*. Gegoede filantropen zetten zich toen onverdroten in voor een verbeterde 'arbeidershygiëne', voor de scheiding van ouders en kinderen en van jongens en meisjes in de slaapkamer ('de onwelvoeglijke vermenging der geslachten') en voor de introductie van de eengezinswoning, met een eigen toilet (Schaevers 1981). Hoe belangrijk deze verwezenlijkingen ook zijn in de context van een uitgebreide, sedentaire nederzetting (zoals een stad), anders is het wanneer de bevolking nomadisch is, of wanneer, zoals in het geval van de OvaHimba, ze heen en weer pendelt tussen dorp en veepest. Hetzelfde geldt, *mutatis mutandis* voor instellingen als een school, waarbij vaak wordt uitgegaan van de gedachte dat er eerst een schoolgebouw aanwezig moet zijn. Bovendien bevinden de meeste nomadische herders-

volkeren in Afrika zich in die gebieden waar regenval schaars en onvoorspelbaar is (gemiddeld minder dan 1000 mm per jaar). Het weinige water dient dan in de eerste plaats de kudde.

Ruimte kan worden beschouwd, enerzijds, als een representatie van de structuren, ideologieën en machtsverhoudingen die een historische en cultuurspecifieke samenleving in het leven roepen. Deze interpretatie benadert ruimte als een uitgetekende kaart, of, vanuit een structuralistisch paradigma, als een *tekst* waarin waarden, normen en overtuigingen als het ware staan uitgetekend of kunnen gelezen worden. De 'geleefde' ruimte kan echter ook worden benaderd als een geheel van verschillende bewegingen die uitgaan van het menselijke lichaam. Deze (praxeologische) benadering neemt met andere woorden het menselijke lichaam als uitgangspunt; ze impliceert dat precies door de bewegingen van het lichaam de persoon of het individuele lid van de samenleving zich verhoudt tot en verbindt met de samenleving; deze laatste materialiseert zich in eerste instantie in de lichamen van de anderen, en (althans in de context van een pastorale samenleving zoals die van de OvaHimba) in het lichaam van de kudde.⁵ De ruimte verschijnt dan niet langer als een pre-objectief gegeven, maar als een direct, zij het voorlopig resultaat van lichaamshandelen; ruimte is relationeel, en ontstaat in de relatie van verschillende lichamen tegenover elkaar. Vanuit het standpunt van het ervarende of zintuiglijke lichaam verschijnt de ruimte als een intersubjectief handelingenveld, en niet als een voorafbestaande structuur.

Zo bestaat ook de gebouwde ruimte van de Himba nederzetting uit een aantal bewegingen.⁶ De veepest in de regio van iemands matrilineaire verwanten verhoudt zich tot het dorp als een 'buiten' tot een 'thuis' doorheen de cyclische, heen en weer gaande beweging van het huishouden en de kuddes. Deze beweging resoneert doorheen de Himba samenleving: een jonge bruid bijvoorbeeld zal het dorp van haar vader verlaten, en zich vestigen in dat van haar man. Dan behoort ze immers niet langer tot de patrilineage van haar vader, maar tot die van haar echtgenoot.⁷ Wanneer ze zwanger is keert ze echter terug naar het dorp waar het huis van haar moeder zich bevindt (dit is idealiter tevens in het dorp van haar vader en 'oorspronkelijke' patrilineage). Achter dit huis, in het meest 'oostelijke' of oorspronkelijke punt van het dorp, zal ze geholpen door haar moeder of grootmoeder, het leven schenken aan haar kind.

De OvaHimba associëren het huis met de matrilineage, met de moederschoot (*orutuku*, van *-tuku*, schudden, krachtig heen en weer bewegen), en met de uteriene levensstroom die zich beweegt doorheen de matriclan. Iemand zal naar zijn matrilineage verwijzen door het huis van zijn oudst levende ascendant in moederlijke lijn aan te duiden, en zeggen dat hij of zij uit dit huis geboren is. Omgekeerd zal een vrouw verwijzen naar haar afstammelingen in moederlijke lijn als diegenen die uit haar huis of uit dat van haar moeder ter wereld werden gebracht. Uiteindelijk zal elke vrouw herinnerd worden als de genetrix of stichteres van een huis (*ondjuo*, een homoniem van de matrilineage) binnen het ruimere kader van een matriclan.

Dus net als het dorp zich begeeft tussen patri- en matrilineage, zo begeeft de vrouw zich enerzijds tussen de patrilineage van haar vader en die van haar echtgenoot. Anderzijds oscilleert ze tussen haar patri- en haar matrilineage. Maar laat ons, tot slot van deze korte inleiding, even terugkeren naar de gebouwde ruimte van het dorp. Zoals

boven reeds geschetst, bestaat een nederzetting uit een centrale boom of staak, met daar omheen een binnenomheining. Hierrond worden de huizen gebouwd. Het geheel wordt omgeven door een cirkelvormige buitenomheining. Binnen de ruimte aldus gecreëerd bouwen de vrouwen van het dorp elk hun eigen huis (*ondjuo*). Het belangrijkste huis, het groothuis, wordt gebouwd door de 'eerste' vrouw van het dorps hoofd, en bevindt zich tegenover de ingang van de binnenomheining.

In een cirkel rondom een centrale mopanie (*omutati, colophospermum mopane*) staak plant de vrouw jonge, buigzame mopanietakken in de grond; ze worden bovenaan vastgemaakt met mopane bast. Dit ruwe skelet wordt op zijn beurt versterkt met gespleten mopanie twijgen, en vastgebonden. De vrouw bepleistert de binnen- en buitenkant met een mengsel van koeienmest, zand van de rivierbedding (of, als het kan, met het zand van een oude termietenheuvel, *otjitunga*), en met water. Op dezelfde manier wordt ook de vloer aangelegd. Waar de centrale paal de aarde raakt, maakt de vrouw de haard: in de bepleistering worden twee 'ribben' gemodelleerd, waartussen het vuur zal branden. In het dorp, maar zelden in de veepost, beschikt het huis over een nauwe en lage tunnelvormige ingang (*otjipamba*). Deze toegang wordt afgesloten wanneer het huishouden verder trekt, of het dorp inruilt voor de veepost. Na elk regen-seizoen wordt de bepleistering van het huis vernieuwd.

De ronde Himba woning kent twee zijden. Rechts van de ingang bewaart de vrouw haar bezittingen. Hier bevinden zich ook de melkbenodigdheden. Deze zijde wordt daarom de 'kant van de kalebassen' genoemd. Links van de ingang bewaart haar echtgenoot zijn spullen. Aan deze kant, maar buiten, bevindt zich ook het mopaniehout dat zal worden aangewend als brandstof voor het vuur in de haard — hierom wordt aan deze kant van het huis gerefereerd als 'de kant van het brandhout'.⁸ Het is hier dat in de nederzetting, de voorouders worden geacht zich te bevinden tijdens bijvoorbeeld belangrijke plechtigheden. De levende leden van de samenleving houden zich op aan de kant 'van de kalebassen' van het huis. Met de grootwoning als referentiepunt, zullen matrilineaire verwanten van het dorps hoofd hun huis bouwen aan de 'kant van de kalebassen' van het groothuis en van de imaginaire lijn tussen deze woning en de toegang tot de binnenomheining. Patrilineaire verwanten bouwen hun woning aan de 'kant van het brandhout' ervan. Een jongere volbroer van het dorps hoofd zal zijn woning situeren tegenover het groothuis, maar aan de andere kant van de binnenomheining, waar de patrilineaire en matrilineaire sfeer mekaar weer ontmoeten.

De ingang van de binnenomheining en de ingang van het groothuis vormen een lijn (*omuvanda*); het de kern van elke nederzetting (zowel van het dorp als van de veepost): ze verbindt twee plaatsen van leven-geven. Enerzijds is er de binnenomheining, waar de kalveren ter wereld worden gebracht, en anderzijds is er de 'rug' van het dorp, het groothuis in het oosten, waar de dochters van de grootvrouw of matriarch van het dorp het leven zullen schenken aan hun kinderen. Deze lijn mag niet worden doorkruist (of 'geblokkeerd') door 'vreemde' reizigers, door schoondochters die hun eerste kind nog niet ter wereld hebben gebracht, of door vrouwen die brandhout, water of om het even wat van buiten het dorp binnendragen.⁹ Deze lijn of *omuvanda* markeert tevens de plaats waar het voorouderlijke schrijn zal worden opgericht, tussen binnenomheining en groothuis. Het is de veruitwendiging van een voortdurende uitwisseling van de as uit

het haardvuur voor melk tussen enerzijds de levende leden van de samenleving en anderzijds de voorouders.

De *omuvanda* verbindt het 'binnen' van het dorp (de patrilineage) met het 'binnen' van het huis (de matrilineage). Tegelijk verschijnt het huis hier als een ruimte van voortdurende regeneratie en transformatie, symbolisch veruitwendigd in het vuur dat brandt waar de centrale paal van de woning de aarde raakt. Vuur (*omuro*, *ezuko*) is een bijzonder 'lijfelijke' metafoer van de seksuele regeneratie die plaatsvindt in en doorheen de woning; het wordt ontstoken door het dorps hoofd, met twee vuurhoutjes. Deze vuurstokken, waaraan ook het voorouderlijke vee zijn naam ontleent, worden respectievelijk de 'os' (*ondume*, het hardhout) en 'het bord' (*otjiha*, een stuk zacht hout, naar een gevlochten 'bord' dat door de vrouwen wordt gebruikt om de kruiden waarmee ze zich inwrijven, te drogen in de zon) genoemd. Na te zijn ontstoken in het voorouderlijke schrijn (*okuruo*), wordt het vuur naar het huis van de grootvrouw gedragen, om daar verder te branden in de haard. Op zijn beurt zullen de kolen uit de haard achteraf worden gebruikt om het vuur in het voorouderlijke schrijn opnieuw aan te steken. Met het vuur uit de haard van het groothuis, zal de haard in de andere woningen van de nederzetting worden ontstoken. Ook in deze zin belichaamt de lijn tussen binnenomheining en groothuis het heen en weer tussen het vuur in het voorouderlijke schrijn (dat de wereld van levenden en voorouders overbrugt) en het vuur in het huis (dat de patri- en de matrilineage versmelt).

Het (groot-)huis, gelegen in het oosten van het dorp, is geassocieerd met de matrilineage of matriclan; het is de moederschoot, en veruitwendigt de transformatie die plaatsvindt doorheen het lichaam van de vrouw, wanneer uit de "ontmoeting van vrouwelijk en mannelijk semen" een kind ontstaat. Vooral tijdens en onmiddellijk na de geboorte van een kind contraheert de woning tot de kosmische bron en oorsprong van het leven.

De transformatie die door het vuur wordt bewerkstelligd, resulteert in de as (*omutwe*) die door de vrouw uit de haard wordt verwijderd, en gedeponerd bij de binnenomheining (*otjiuunda*) wanneer ze 's ochtends de dieren melkt. Na het melken wordt met de 'vuurstok'-melk ondergebracht aan de 'kant van de kalebassen' van de woning; de melk van de boterkalebas wordt door de vrouw tot boter gekarnd. Naast een permanente uitwisseling belichaamt de *omuvanda*-lijn tegelijk een dynamiek van ingestie (de beweging van de melk van de binnenomheining naar het huis) en egestie (de beweging van de restanten van het 'echtelijke' vuur dat brandt in de woning naar het binnen van de nederzetting) doorheen de basale transformatie die wordt bewerkstelligd in en door het huis. Deze transformatie is de regeneratie van het lichaam, de samenleving en de wereld; ze resoneert, bijvoorbeeld, in de heengaande beweging van de zon, en haar terugkeer de volgende dag, een dubbele beweging waarop tevens de *omuvanda* (de wezenlijke kern van elke nederzetting) is geënt.

Behalve met de uterus, is het huis of de matrilineage tevens geassocieerd met de maag (*etangara*) en ingewanden (*oura*), met de 'zachte delen' van het lichaam. De transformatie die plaatsvindt in de buik van de vrouw of in de kalebas of in het huis houdt de levensstroom in beweging, en regenereert de samenleving. De uitwerpselen in de nederzetting, de koeienmest waarmee de woning wordt bepleisterd, ... het zijn bij-

zonder tastbare, lijfelijke of belichaamde metaforen van vruchtbaarheid en regeneratie, van 'het lichaam in beweging' dat zich met de leefwereld verbindt.

De lijn tussen huis en binnenomheining verbindt dus de voorouders met de wereld van de levenden, de kudde met de mensen in de nederzettingen, het huis met het dorp. Deze lijn verbindt het vuur in het schrijn met het vuur in het huis. In een patri-virilocale samenleving als die van de OvaHimba, verbindt deze heen en weergaande beweging tevens het 'binnen' van het dorp (de patrilineage, en de voorouderlijke erfenis) met het 'buiten' belichaamd in de echtgenote en haar woning.¹⁰ Belangrijker evenwel is dat de *omuvanda* het lichaam inschakelt in een dynamiek van ingestie en egestie: de melk gewonnen in de binnenomheining en geschonken door de voorouders fermenteert in de woning. Het vuur dat brandt binnenin verteert het brandhout en resulteert in as, die wordt buitengedragen, en afgeschud aan de buitenkant van de binnenkraal, om te worden "meegenomen door de wind" (*ombepo*, een homoniem van 'geest').

Het 'huis' of de matrilineage is geassocieerd met de 'zachte' of 'vlezige' delen van het lichaam. Baarmoeder en maag of ingewanden zijn mekaars 'symbolisch equivalent', geassocieerd met het binnen-naar-buiten-toe. De transformatie die plaats vindt zowel in de moederschoot als in de maag is de transformatie die het leven en de wereld regeneert, door het 'buiten' om te zetten in een 'binnen' en dit 'binnen' vervolgens weer in een buiten. Deze dynamiek van ingestie en egestie wordt gedragen door zowel het lichaam van de kudde als door het lichaam van de mens. Het betreft een uteriene, heen- en weergaande beweging die we terugvinden doorheen de ganse samenleving. Ze wordt bijvoorbeeld belichaamd in de *omuvanda*-lijn. De transformaties die plaatsvinden doorheen het lichaam (van gras naar mest, van voedsel tot stront, van melk tot boter, de ontubbeling de moeder in haar kind, ...) regenereren het zelf en de samenleving.

De vuren in het dorp

Een brandend vuur of gloeiende kool (*ekara*) articuleert de zelf-regeneratieve en transformatieve krachten van het lichaam van mens en dier. In één enkel beeld verenigt het de kleuren rood (de vlam), zwart (de kolen) en wit (de as), die tegelijk als zodanig onderscheidbaar blijven. De verschillende vuren binnen de context van een dorp verwijzen naar de verschillende reproductieve bewegingen waarin man en vrouw zich engageren.

Bij het opnieuw betrekken van de nederzetting in het regenseizoen, tijdens belangrijke plechtigheden, in de loop van de zoektocht naar genezing, of telkens wanneer het dorpshoofd zich tot de voorouders richt, ontsteekt hij het vuur in het voorouderlijke schrijn. Ten tweede is er het vuur dat brandt binnenin het huis, waar de centrale staak (*ongunde*) of steunbeer in de aarde is geplant. Buiten het huis, aan de vrouwelijke 'kant van de kalebassen' bevindt zich het vuur waarop de vrouw maïspap (*ovisema*) bereidt, of ander voedsel dat niet behoort tot het ideaal geachte dieet van vet, vlees en melk. Tenslotte zijn er de 'mannelijke' vuren waarop vlees wordt bereidt; deze vuren kunnen zich op verschillende plaatsen bevinden, afhankelijk van het dier dat werd geslacht.

(Betreft het echter wild, of een dier dat door een roofdier werd omgebracht, wordt het vlees buiten het dorp bereid.) Rundvlees van ceremonieel geslachte dieren wordt evenwel ten oosten van de binnenomheining gekookt, in het stroomopwaartse gedeelte van het dorp, bij de 'rug' of de oorsprong van de nederzetting. Net als bij het voorouderlijke schrijn, wordt de as van dit vuur nooit verwijderd: het wordt gelaten voor de 'wind'.

De as van het vuur in het schrijn wordt nooit verwijderd, maar gelaten voor de wind. Hetzelfde geldt voor de vleesvuren. De as van het vuur binnenin het huis wordt verwijderd, en naar de binnenomheining gedragen; de as van het buitenvuur wordt eveneens verwijderd, maar gedeponneerd in de buitenomheining, of bij een meer symbolische markering van de buitengrens van de nederzetting.¹¹

Vuur werd geïntroduceerd door de voorouders, door zebrameest toe te voegen aan de vuurhoutjes die ze gebruikten. Nog volgens de overlevering, werd vlees gekookt door het in de maag van het dier te begraven. Hier bovenop werd een vuur gestookt. De volgende ochtend werd de maag opgegraven, en was het vlees klaar om gegeten te worden. Maag en maaginhoud, en uiteindelijk mest, veruitwendigen reproductiviteit en het vermogen tot verandering en transformatie dat tevens is ingebed in bijvoorbeeld de kalebas, de matrilineage, of het huis als plaats van regeneratie en geboorte. De motor van deze transformatie is het lichaam, vooral het lichaam van de mens en van de runderkudde.

Rijkdom is de vruchtbaarheid van mens en dier, en uit zich in het aantal kalveren en jonge dieren in dorp of veepost, en in de kinderen geboren uit de huizen in het dorp. Dit is het zelfreproductieve vermogen (de oorspronkelijke betekenis van 'kapitaal') van het lichaam. Het is tevens de basis van politieke macht en het gezag van de ouderen in de polycephale samenleving van de OvaHimba. Hekserij daarentegen wordt gedacht als het "eten van iemands eigen matrивerwanten", om de honger (*onyara*) van de heks te stillen, waarbij de leden van de eigen matrilineage door de heks worden geofferd in ruil voor voorspoed en rijkdom. Daar het enkel verwanten geboren uit hetzelfde huis (of dezelfde schoot) betreft, appelleert hekserij aan dezelfde imaginaire registers als incest.¹²

Het huis of de matrilineage is echter niet enkel een plaats van regeneratie en vruchtbaarheid; het is tevens het domein van hekserij (*okuroya*), dat wordt gedacht als het "eten van je matrивerwanten". Deze ambiguïteit wordt ontdubbeld in de uitwerpselen van mens en dier; rundermest wordt aangetroffen in het dorp, en gebruikt om de woning (tegelijk 'maag' en 'uterus') te modelleren.¹³ Mensen (alleen of in gezelschap) ontlasten zich buiten het dorp, bij voorkeur in een droge rivierbedding. Menselijke uitwerpselen kunnen echter een belangrijk wapen zijn in de handen van de heks die zijn matrивerwanten wil opofferen in ruil voor de bloei van zijn kudde.

Het dier het meest geassocieerd met het schimmige spel van hekserij en beheksing, is de hyena (*ombungu*).¹⁴ Het is een wezen zonder geslacht, of volgens sommigen, een wezen dat bij volle maan van sekse verandert. Een ander opmerkelijk gegeven is dat het dier witte uitwerpselen achterlaat: 's nachts sluipt het de verlaten dorpen binnen, om er van de as achtergelaten in de huizen te eten. Net als hekserij de quasi-incestueuze en zelfzuchtige toe-eigening van vruchtbaarheid en de uteriene levensstroom is, zo voedt de hyena zich met het resultaat van het 'echtelijke' vuur dat brandt binnenin, en dat de

inwoners van het dorp inschakelt in een permanente uitwisseling met de voorouders – de gestorven leden van de samenleving. Hekserij is het zelfzuchtig toe-eigenen van de uteriene levensstroom, of de perversie van reproductie en vruchtbaarheid, hier uitgedrukt in het onderbreken van de uitwisseling tussen matri- en patrilineage, of huis en dorp.

Conclusie: Beweging is vruchtbaarheid

Koemest wordt door de OvaHimba niet beschouwd als ‘vies’ of pejoratief. Aan de mest in het dorp wordt een reinigende en regeneratieve betekenis toegeschreven. Hetzelfde geldt voor de uitwerpselen van de andere, herbivore en/of herkauwende dieren in en buiten het dorp. Het is tegelijk een metafoor van transformatie en vruchtbaarheid: de maag is het symbolische equivalent van de baarmoeder en de matrilineage, veruitwendigd in de woning gebouwd door de vrouw in het dorp van haar echtgenoot. Deze regeneratieve kracht hangt echter nauw samen met de plaats van het ‘sociale’ dieet in het voortdurend bevormen van de eigen identiteit. Net als bijvoorbeeld de rug wordt de maag en ingewanden enkel of bij voorkeur gegeten door de vrouwelijke leden van de samenleving. De ‘harde’ delen van het lichaam, voornamelijk het dijbeen en de voorpoten, geassocieerd met de potentie van de patrilineage, worden door de man gegeten. Elke patrilineage kent bepaalde delen van het lichaam die niet kunnen gegeten worden, of bepaalde dieren (zowel diersoorten als dieren met een bepaalde vorm horens, of met een welbepaalde kleur vacht) die niet kunnen gegeten worden en zelfs niet mogen worden aangeraakt. OvaHimba eten enkel vlees van gehoefde en gehoorde (herkauwende) herbivoren: rund, schaap en geit en hun ‘wilde’ tegenhangers in het ‘buiten’ (diverse antilopen, olifant, giraffe enzovoort). Alle andere dieren, zelfs al behoren ze tot de orde binnen het dorp (zoals ezels, paarden, kippen en honden) zijn oneetbaar: de gedachte alleen roept bijzonder lichamelijke reacties op van afkeer en afschuw. Het welomschreven dieet van de OvaHimba is bovendien gerangschikt volgens een eerder strikte hiërarchie: bovenaan bevinden zich rund en schaap, gedomesticeerde dieren die leven op een dieet van gras. Dit zijn de enige dieren die bij een rituele plechtigheid (en, in principe, enkel dan) worden geslacht. Geiten zijn minder kieskeurig, en eten alles: hun ingewanden worden vergeleken met die van een kip, die rondstruint in het dorp, en zelfs “stront eet”. Hierom worden kippen verafschuwd, zelfs al bevinden ze zich in het dorp. De jacht wordt nauwelijks beoefend, omdat wild “geen vet heeft” (vet is eveneens in belangrijke mate geassocieerd met de regeneratie die plaatsvindt in en doorheen het ‘huis’ of matrilineage).

Eten en zich ontlasten behoren tot de dagelijkse activiteiten van het lichaam waardoor de persoon in relatie treedt tot de wereld die zich buiten de huid bevindt. Vanaf de eerste momenten in het leven van het kind bakenen de zintuigen, in eerste instantie vooral de huid, het ‘zelf’ af als een onderscheiden ervaringseenheid. De zintuigen markeren het verschil tussen ‘hier’ en ‘ginds’, ‘voor’ en ‘na’, ‘veraf’ en ‘nabij’; ze maken het onderscheid tussen het ‘binnen’ van het lichaam, en het ‘buiten’ van de wereld zie Lakoff en Johnson 1980). Het zelf ontwikkelt zich doorheen het zich ontvouwen van

deze lichamelijke basismetaforen en -metonymen; hier worden ook 'ik' en 'ander' geboren. Freud (1994) schreef dat het ik of ego zich uitstrekt naar binnen toe. Het zelf projecteert of strekt zich ook uit naar buiten toe, in de dingen waarvan het lichaam 'gebruik maakt', of in de ruimte, en dus in de samenleving. Het is precies in de spanningsverhouding tussen ingestie en egestie, binnen en buiten, hier en daar, en in de (zintuiglijke) ervaring van overgang en transformatie dat het zelf ontstaat.

Net als echter het zintuiglijke lichaam in de dagelijkse ervaring naar de achtergrond verdwijnt, zo verdwijnt het lichaamsgebonden karakter van deze metaforen in het dagelijkse spreken en handelen. De ruimte evenwel is slechts een extensie van het zintuiglijke lichaam: het appelleert aan de lichamelijke ervaring van overgang, transformatie en transactie, en maakt er integraal deel van uit.

De wereld beweegt als het ware doorheen het lichaam: door het voedsel in te nemen, te verteren (maag- en darminhoud kennen bij de OvaHimba een speciale status, en worden aangewend in bijvoorbeeld genezingen) en uit te scheiden neemt het lichaam deel aan de leefwereld. Deze dynamiek is essentieel in de 'zintuiglijke' of 'lichamelijke' opbouw van het zelf als een 'ik', en tevens als een lid van een cultuurspecifieke samenleving. Dieet — als praxis — identificeert de persoon in haar of zijn hoedanigheid als man of vrouw, ouder of kind, als lid van deze of gene patri- of matrilineage; aldus wordt het lichaam ingeschakeld in een stroom van voortdurende transformatie en flux, zoals de beweging van het vee melk genereert, zoals de melk tot boter wordt gekarnd, zoals de moeder het lichaam van haar kind 'bouwt' (*okutunga*, wat bijvoorbeeld ook wordt gezegd van de bouw van een huis), enzovoort. Door het lichaam en door de transformaties die het bewerkstelligt, schakelt het individu zich in in een voortdurende uitwisseling die leven genereert. Dit is de uteriene levensstroom, gemetamorfoseerd in de matrilineage en het huis gebouwd door de vrouw, en bepleisterd met de mest van de dieren in het dorp, georiënteerd maar niet getemd of gedomesticiseerd door de man en de patrilineage. Deze bepleistering maakt de woning tot een ruimte van regeneratie en reproductie: het articuleert het menselijke lichaam in het voortdurende heen en weer van de samenleving.

Ruimte is in eerste instantie een momentane relatie tussen verschillende lichamen, en ontstaat uit beweging. Het is geen voorafgegeven of pre-objectieve structuur: de (weliswaar schaarse) vroegere etnografieën met betrekking tot de OvaHimba richtten zich vooral op het voorouderlijke schrijn (*okuruo*, vaak vertaald als 'heilig vuur') als het centrum en symbool van de religieuze en politieke macht van de patrilineage, precies omdat ze enkel aandacht hadden voor statische of structurele aspect van de gebouwde of geleefde ruimte.

'In' en 'uit' zijn echter in eerste instantie richting- en geen plaatsbepalingen. Deze korte analyse leert echter dat 'mannelijke' potentie en regeneratie ontspringt aan een uteriene, heen- en weergaande beweging tussen enerzijds de binnenomheining en anderzijds de woonst, aan de voortdurende transformatie die plaatsgrijpt in en doorheen het huis, aan de permanente uitwisseling van melk voor as, aan de dynamiek van ingestie en egestie. Elke nederzetting kent deze heen- en weergaande beweging; ze bepaalt waar de andere huizen in het dorp zullen worden gebouwd. (Het voorouderlijke schrijn daarentegen is enkel aanwezig in het dorp, in de quasi-permanente nederzetting die

zich bevindt in de voorouderlijke regio, in de omgeving gemarkeerd door het graf van de vader of oudere broer van het dorpshoofd). De heen en weer gaande beweging tussen huis en binnenomheining resonanceert doorheen de ganse samenleving.

Noten

Steven Van Wolputte verrichtte in 1995, 1996 en 1998 antropologisch veldwerk bij de Ova-Himba van Noord-Namibië, en studeerde begin dit jaar af als doctor in de sociale en culturele antropologie. Zijn proefschrift behandelt de lichaamspraxis en 'materiële cultuur' van een seminomadisch herdersvolk, en biedt een fenomenologische en praxeologische analyse van de actieve rol van lichaamssymboliek in het voortdurend modelleren van een eigen identiteit. Dit onderzoek vond plaats dankzij een beurs van het FWO-Vlaanderen. Het behelsde een comparatief onderzoek naar de lichaamsbehandeling en sociale identiteit van pastorale volkeren in Afrika, en impliceerde een samenwerkingsverband tussen de KU Leuven, het Afrika-museum te Tervuren, en de RU Gent. Momenteel is hij als wetenschappelijk medewerker verbonden aan de KU Leuven en aan het KMMA te Tervuren. (werkadres: Dpt. Sociale en culturele antropologie, Africa Research Centre. Tiensestraat 102, B-3000 Leuven. Email: Steven.Vanwolputte@ant.kuleuven.ac.be).

1. Dankzij Grite De Bondt heb ik mijn veldwerk tot een goed einde kunnen brengen. Ik ben Gustaaf Verswijver, prof. R. Devisch en de collega's van het ARC te Leuven erkentelijk voor hun inspirerende bemerkingen. Dank ook aan Els Van Dongen en de anonieme lezers van het manuscript voor hun kritische suggesties bij eerdere versies van deze tekst.
2. Dieet is meer dan enkel voeding: het is een proces van (sociale) identificatie, en van de voortdurende generatie van zelf en identiteit. De maag bijvoorbeeld is een gedeelte van het dier dat is voorbehouden aan de vrouwelijke inwoners van het dorp.
3. Elders (Van Wolputte 1998) ga ik meer uitgebreid en dieper in de samenleving van de OvaHimba, en op het belang en de rol van het lichaam en lichaamssymboliek in het bevoemen van een eigen identiteit en toebehoren.
4. Een 'jaar' wordt met andere woorden gemarkeerd door periodes van regenval, ongeacht de 'exacte tijdsperiode die deze periode omvat. In *OtjiHimba* is woord *ombura* vertaalbaar zowel als 'jaar' of als 'regen'.
5. Deze benadering baseert zich op de Himba beleving van de ruimte, in die zin dat de Ova-Himba de ruimte denken vanuit het lichaam. In een polycentrische ruimte is dit lichaam de enige constante, terwijl het door de beweging van het lichaam (van dorp naar veepost, van de nederzetting naar buiten, enzovoort) dat de ruimte in het leven wordt geroepen. De hier gehanteerde semantisch-praxeologische benadering (zie Van Wolputte 1998) beschouwt ook de transformaties of transacties eigen aan het lichaam (van kind tot ouder, van voedsel tot excretie, van ziek naar gezond, ...) als bewegingen van het lichaam door de leefwereld.
6. Het zou ons te ver leiden elke beweging die plaatsgrijpt binnen het Himbadorp te behandelen. We beperken ons hier (voornamelijk) tot een algemene bespreking van de heen- en weergaande beweging tussen grootwoning en binnenomheining die het dorp en de 'matrilineaire' veepost in het leven roept als 'gebouwde ruimte'.
7. Deze overgang komt onder meer tot uiting in een zich wijzigend dieet, daar elke patriclan (het bredere, segmentaire geheel waar de lineage deel van uitmaakt) leeft volgens strikte

- bepalingen welke delen van het dier (en welke dieren) eetbaar zijn en welke niet. Bovendien kent elke patriclan bepaalde gebruiken die haar onderscheiden van de andere: twee patriclans bijvoorbeeld draaien de hier kort geschetste lay out van het Himba dorp om: de binnenomheining van hun dorpen geeft uit op het westen, waar ook het groothuis van het dorp zich bevindt: de voorouders van beide patriclans worden immers gezegd uit het westen te komen, in hun reis stroomop- of oostwaarts.
8. Slapen gebeurt achteraan, tegen de 'rug' (*etambo*) van het huis. Het huis is tevens de plaats van de regeneratie in de slaap.
 9. Net zoals het ook een zwangere vrouw (*omutombe*) niet is toegestaan voor de toegang van haar huis te zitten
 10. Deze verhouding wordt in de woning omgekeerd: het brandhout (het mannelijke complement) bevindt zich 'buiten'; de kalabassen met gistende melk (*omaere*) en de andere melkbenodigdheden bevinden zich 'binnen' de hut.
 11. De mopanie (*omutati, colophospermum mopane*) is een prominent en belangrijk symbool en metafoor in de Himba samenleving. Het de dominante vegetatie in de bergsavanna van Himbaland; de mopanie komt vooral voor als struik, maar tevens als volwaardige boom.
 12. Het droogseizoen is de 'periode van honger', omdat dan de melkproductie grotendeels of gedeeltelijk opdroogt. Dan bevindt men zich echter tevens in het domein van de matriverwanten van het dorpshoofd, die zich hiermee blootstelt aan de 'honger' van zijn matrilineage of 'huis'.
 13. Soms, als de kudde achterwege blijft, gaan vrouwen mest vragen in de nederzettingen van familieleden of burens, om reeds met het opknappen van hun woning te beginnen.
 14. Het betreft hier de gevlekte hyena (*crocuta crocuta*).

Literatuur

- Crandall, D.P.
 1992 *The OvaHimba of Namibia: a study of double descent and values*. Unpubl. Ph.D. Diss., Univ. of Oxford.
- De Kock, L.
 1996 *Civilising Barbarians. Missionary narrative and African textual response in Nineteenth-Century South Africa*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Douglas, M.
 1980 *Purity and Danger. An analysis of pollution and taboo*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Devisch, R.
 1996 The cosmology of life-transmission. In: M. Jackson (ed.), *Things as they are. New directions in phenomenological anthropology*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, pp. 94-114.
- Freud, S.
 1994 *Civilization and its discontents*. New York: Dover Publications Inc.
- Gilman, S.L.
 1988 *Disease and representation. Images of illness from madness to AIDS*. Ithaca, London: Cornell University Press.

- Helman C.G.
1990 *Culture, health and illness*. London, Boston: Wright.
- Hepburn, S.J.
1987 Western minds, foreign bodies. *Medical Anthropology Quarterly* 1 1: 59-74.
- Jacobson-Widding, A.
1991 Subjective body, objective space – An introduction. In: A. Jacobson-Widding (red.), *Body and space. Symbolic models of unity and division in African cosmology and Experience*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, pp. 15-50.
- Kirmayer, L.J.
1992 The body's insistence on meaning: metaphor as presentation in illness experience. *Medical Anthropology Quarterly* 6(4): 323-47.
- Lakoff, G. & M. Johnson
1980 *Metaphors we live by*. Chicago, London: Chicago University Press.
- Le Breton, D.
1990 *Anthropologie du Corps et Modernité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Littlewood, R.
1997 Agency and its vicissitudes: the pathologies of the future. *Transcultural psychiatry* 34(1): 78-90.
- Lyons, M.
1992 The colonial disease. A social history of sleeping sickness in northern Zaire, 1900-1940. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Scarry, E.
1985 *The body in pain. The making and unmaking of the world*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Schaevers, M.
1981 "Veel meer dan Huizen Bouwen". Belgische Arbeidershuisvesting en politiek gezien vanuit Foucault. *Heibel* 15(3): 2-45.
- Scheper-Hughes, N. & M.M. Lock
1987 The mindful body: A prologomenon to future work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* (1)1: 6-41.
- Stallybrass, P. & A. White
1986 *The politics and poetics of transgression*. London: Methuen.
- Sontag, S.
1978 *Illness as metaphor*. New York: Vintage & Random house.
- Stein, H.F.
1990 *American medicine as culture*. Boulder, San Francisco: Westview Press.
- Synott, A.
1993 *The body social. Symbolism, self and society*. London, New York: Routledge.
- Turner, T.
1994 Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory. In: T.J. Csordas (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27-47.
- Turner, T.S.
1980 The social skin. In: J. Chermas & R. Lewin (eds), *Not work alone*. London: Temple Smith, pp. 112-40.

Van Wolputte, S.

- 1998 *Of bones and flesh and milk. Moving bodies and self among the OvaHimba of Namibia.* Ongepubliceerd doctoraatsproefschrift: KULeuven, Dpt. Sociale en culturele antropologie.

Vaughan, M.

- 1991 *Curing their ills. Colonial power and African illness.* Cambridge: Cambridge University Press.

Verswijver, G.

- 1992 Only you may wear my ornament. In: G. Verswijver (ed.), *Kaiapo, Amazonia: The art of body decoration.* Tervuren: Royal Museum of Central Africa, pp. 65-88.